

Lao-tsé, Epicuro, San Pablo, F. Nietzsche,
M. Heidegger, G. Vattimo, M. Maffesoli,
C. Castoriadis, R. Panikkar y otros

Diccionario de la Existencia

Asuntos relevantes de la vida humana

Andrés Ortiz-Osés
Patxi Lanceros
Directores

Og
OBRAS GENERALES

ANTHROPOS

CRIM
Centro Regional
de Investigaciones
Multidisciplinarias



DICCIONARIO DE LA EXISTENCIA
Asuntos relevantes de la vida humana

LAO-TSÉ, EPICURO, SAN PABLO, F. NIETZSCHE,
M. HEIDEGGER, G. VATTIMO, M. MAFFESOLI,
C. CASTORIADIS, R. PANIKKAR y otros

ANDRÉS ORTIZ-OSÉS
PATXI LANCEROS
(Dirs.)

CRIM
Centro Regional
de Investigaciones
Multidisciplinarias



ANTHROPOS

Infancia

La infancia, simbólicamente, más que una simple etapa primaria de la vida en el desarrollo de una personalidad adulta, que se nos disuelve entre las manos tan lenta como velozmente de modo ineluctable, nos remite a la fuerza de nuestro origen y, por ello, al punto de partida singular de todo nacimiento desplegando, con toda potencia, la semilla de su plenitud. En relación profunda con la energía de la vida en su estado naciente es análoga, a nivel cósmico, con el paso de la nada al universo, se relaciona con la energía imprevisible en su estado primigenio que al lanzarnos al mundo nos abre también hacia su sentido y misterio.

I. La concepción de la infancia en Occidente

Entre los estudios históricos y demográficos realizados en torno a la infancia, en los últimos años, vale destacar de entre ellos el trabajo de

Philippe Ariès, marginado en su época por el *establishment* de la universidad oficial francesa, pero cuyo reconocimiento acabó por imponerse en el ámbito de los estudios históricos. El trabajo de Ariès, *L'Enfant et la Vie familiale sur l'Ancien Régime*, publicado en Francia en 1960, y que sin embargo sigue causando polémica, se desarrolla en torno a dos tesis centrales que podemos enunciar brevemente.¹

En primer lugar, dice, en la sociedad tradicional del Antiguo Régimen feudal europeo, el niño no se concibe ni se piensa como tal. En la sociedad medieval, el «sentimiento» de la infancia, es decir, la conciencia de la particularidad infantil —lo que lo distingue del adulto y del joven— no existe y, por lo tanto, no es una figura que se reconozca socialmente. Desde el momento en que el niño puede vivir sin tener que ser alimentado por la madre, pasa a formar parte de la sociedad de los adultos, al margen de cualquier consideración con respecto a su edad. Para la época, el niño se relaciona en todo caso con la diversión que pueda darle al adulto, si acaso se repara en él es para «monearlo». La sociedad cortesana se orienta por el vasto dominio de los sentimientos reprimidos, de manera que cuanto más, la infancia se identifica con una «petite chose drôle», «animalillo salvaje» o «pequeño mono impúdico», podemos anotar, muy en consonancia siglos después con el concepto freudiano del niño como un «polimorfo-perverso», ciertamente inquietante.

Los afectos se desarrollaban fuera de la familia, entre los vecinos y los amigos y pronto al niño se le alejaba del hogar, no para «educarse» sino para «aprender» y hacerse de un oficio.

La segunda hipótesis del libro de Ariès, es que frente a este desdibujamiento del niño en el antiguo régimen, vemos perfilarse en la época moderna un cambio drástico que desde el siglo XVIII no deja de intensificarse y que se alza alrededor de una paradoja: al mismo tiempo que se reconoce al niño, se le aísla, se le separa, se le encierra o se le coloca al margen del desarrollo de la vida adulta, obstaculizando su anterior movilidad pero, sobre todo, podemos agregar igualmente, ignorándosele. Una conjunción de hechos sociales contribuyen a esta nueva situación, pero de entre ellos, dos de manera intensa. De un lado, el inicio del largo proceso de escolarización que se inicia al menos desde los tres años y que se extenderá en la vida por más

de una década; y, de otro, los mismos cambios experimentados por la institución de la familia, esa «célula de la vida social».

Con relación al primer punto, la apertura de las escuelas del siglo XVI en alternancia con las escuelas de caridad, sustituyen al aprendizaje informal, como modelo de educación.

El objetivo es hacer de pobres y ricos, sin distinción de clase, hombres «bien educados», «razonables» y «buenos cristianos». Gracias a esta auténtica puesta en «cuarentena» del niño durante su aprendizaje escolar, en un lugar aparte, especializado y separado de la vida adulta, dice Ariès, podrá efectuarse su moralización, sea ésta por los reformadores protestantes o católicos.² Pero, por otra parte, esta «mise à la raison» de los niños no habría podido realizarse sin la convicción íntima en esos principios por parte de la familia, que sufría al mismo tiempo una profunda metamorfosis. A diferencia del *Ancien régime*, a partir de este momento, se inicia un proceso en el cual será sólo al interior de la familia que se exprese el afecto entre padres e hijos. Se trata, dice Ariès, del nacimiento de la «vida privada» como respuesta a una necesidad de intimidad e identidad que no podía satisfacer la promiscuidad del antiguo régimen. Esta afección se manifiesta entre otros factores por la importancia creciente dada a la educación de los niños y que al apartarlos de la sociedad de los adultos, definía también un perfil específico de la familia y de la educación. La importancia otorgada a la escuela como espacio de formación rigurosa del niño, desde entonces, encuentra su paralelo en la figura del amor enclaustrado expresado en el ámbito obsesivo y atosigante de la familia, a partir del siglo XVIII.

Así, a partir de la época moderna, el cuerpo social que anteriormente era más extenso y heterogéneo, que acogía en su seno toda suerte de edades, yuxtaposiciones, diferencias, cursos y creencias, es sustituido por la diagramación multiplicada de una pequeña sociedad cerrada llamada «familia», la misma que reúne a individuos cercanos, de acuerdo a sus semejanzas morales, identidad de un género de vida y, más tarde que temprano, abastecida por el salario que acarrearán los miembros productores de la misma. Es en el interior de este proceso de fragmentación social en el que progresivamente va conformándose una cierta «identidad infantil». El adulto reconoce a la

infancia, pero proyectando sobre la misma la visión, miedos y deseos de la sociedad productiva de los adultos, con lo que no se hace otra cosa que tomarla como objeto de adiestramiento, registrando cualquier actitud contraria como una rebeldía o resistencia negativa. Trátese de ropa, juguetes o cuentos, el niño hereda a través de esos objetos la imagen de una infancia a la que tiene que adaptar las peculiaridades diferenciales de la suya propia.

Ya en la Grecia clásica, una de las palabras griegas que designan al niño es *pais*: muchacho, indistintamente niño o niña y joven esclavo; sus primeros siete años transcurrían en el *oikos* (familia). Hacia el final de la época clásica, con relación a la *polis*, su figura tenía poco interés; físicamente frágil, económicamente no productivo, intelectualmente inmaduro, moralmente no sancionable, se consideraba al niño en general un «esbozo de ser humano».

En la Edad Media, pues, no se considera a la infancia como una época privilegiada a la que hubiese que darle una protección o cuidados particulares. Desde los primeros años, los niños se integran en el trabajo de los grandes, participan en sus juegos y asisten incluso a sus mismas escenas de libertinaje. Esta exposición hacia la audaz precocidad no estaba exenta, por supuesto, del parejo trato violento y cruel.

A lo largo de los siglos XVI y XVII, bajo el Antiguo Régimen, la vida de los pequeños entre las clases acomodadas, en general, suele comenzar al lado de la nodriza que los alimenta. El amamantamiento se recomendaba por la simple razón de que los animales también alimentaban a sus crías con buenos resultados, pero se pensaba que ingerir la leche materna era como «desposeerlo de su identidad». Las familias pudientes de las nacientes ciudades, a menudo, optaban por la solución más económica que era enviar a los niños al campo donde muchos morían por falta de higiene, cuidados o hambre, cuando era insuficiente la leche de las mujeres pobres que se veían obligadas a amamantar a los hijos de otras familias a fin de procurarse el propio sustento. El estado típico del niño enfermo en el siglo XVI, se nos muestra, por ejemplo, en un cuadro de Metsu.³

Socialmente, en la Edad Media, una de las pocas posibilidades de mostrar cariño a un niño se relacionaba con el motivo de la Virgen y el Niño Jesús,⁴ último resquicio de la simbiosis entre la madre y el hijo, aunque pronto

se impuso la concepción de la «naturaleza caída» de la Iglesia que previno, austeramente, contra toda muestra de amor a los infantes.

En su obra *Folie et Deraison: Histoire de la folie sous l'ancien régime*, Michel Foucault muestra también los alcances de la política del «grand renfermement» investigada por Ariès, centrada en segregar y disciplinar todo lo que pudiera perturbar el «buen juicio»: el pecado, la locura, la enfermedad, el delirio o los niños. La consigna fue tajante.⁵

La sociedad de los siglos XVI y XVII, asentada sobre un nuevo tipo de mentalidad, rechaza los impulsos, duda de la espontaneidad, considera la expresión de los sentimientos como gestos pre-racionales y desconfía, por supuesto, respecto de una criatura poco controlable y a la que es necesario retirar o encerrar en enclaves separados del buen juicio de los adultos, adiestrados, a su vez, por la creciente racionalización del trabajo y el orden urbano.

En los albores de la modernidad, entre los estratos más pobres de la sociedad francesa, pero no sólo, la regla era el abandono de los niños. Además, según estimaciones de la época, por ejemplo, el 40 % de las familias de Lyon, a inicios del siglo XVIII, se veían afectadas por la muerte de uno de los dos progenitores antes de los 40 años (a causa del parto, por condiciones de trabajo o por enfermedad) de manera que el niño podía caer en un hospicio. En las ciudades de la Europa católica, los hospicios civiles o religiosos del siglo XVI y XVII se ocupaban de recibir a un número de niños abandonados tendiente a multiplicarse y a los que se moralizaba autoritariamente de acuerdo a sus principios. El propósito de los numerosos establecimientos escolares, orfanatos y hospitales abiertos por los jesuitas era impedir el «libertinaje» de niños sin escuela, trabajo, fe, ni moral. Se trata de integrar en la sociedad civilizada el salvajismo infantil, a tono también por lo demás con las ideas pedagógicas de Aristóteles y san Agustín de la infancia, estigmatizada como un mal momento siempre proclive a la malformación pecaminosa en el curso de la existencia.

La Época Clásica, pues, insiste el escritor Michel Tournier, que expresa su confianza en la bondad y protección de la sociedad, ignora la existencia de los niños o los considera «subhombres». Identifica al mal con la naturaleza en su estado bruto y salvaje y lo asocia con los

primeros años de la vida. El niño era despreciado y no merecía el estatuto de ser humano sino acaso, después de un largo proceso de educación que hubiese hecho de él un buen cristiano. Como al salvaje, se considera al niño un ser instintivo más próximo a la bestia que a lo humano. Y en la medida en que su desordenado comportamiento sobrepasaba la razón, incluso se le relacionaba con lo sobrenatural o *demoníaco*.⁶

A lo largo del Siglo de las Luces, el distanciamiento respecto de las pasiones, la medida de los sentimientos y el privilegio de la razón no hicieron sino intensificarse. Entre los defensores de la Ilustración, para Diderot, por ejemplo, mostrar dolor por la muerte de un niño era tan inconveniente como mostrar pena por la muerte de un perro.⁷ Montesquieu afirma que «todo lo que se asemeja al sentimiento natural, se asemeja a lo más bajo del pueblo». Para la sociedad inglesa fuertemente marcada por el protestantismo, no es conveniente que el amor de la familia se ejerza en detrimento de la fe en Dios.

Así pues, para la sociedad ilustrada del siglo XVIII, el niño tiende a ser considerado cuanto más una especie de «pequeño animal de compañía» similar a un muñeco o, en todo caso, un ser sin personalidad. La expresión «poupart», pequeña «parte de un piojo», lo describe de forma exacta. Como «entretenimiento» en las manos del adulto, en cuanto deja de distraer pierde interés y se convierte en un ente molesto.

A contracorriente, sin embargo, de los valores predominantes e intentando forjar socialmente un lugar para el niño, diversos debates pedagógicos se suscitan también en torno a los límites de una educación basada en la moralización, los golpes y los maltratos. Desde el siglo XV, los humanistas italianos denuncian confundir el amor a Dios con hacer que un niño prescinda de la higiene, de la comida o soporte torturas corporales que demuestren la intensidad de su fe. Dice Erasmo (v. 1469-1536): «Los golpes propinados con el bastón a los niños son de salvajes». Rabelais, por su parte, en su *Pantagruel* (1532), enuncia un programa utópico de estudios propicio a Gargantúa en el que se incluye, más allá del catecismo, el conocimiento de las lenguas extranjeras, tanto como el estudio de los antiguos y las ciencias naturales. Todo un movimiento pedagógi-

co de reformas que culmina con la publicación, en 1762, del libro de J.J. Rousseau, *Emile ou de l'éducation*.

El objetivo central de la obra de Rousseau es combatir los errores de la época con respecto a la infancia. De manera que a contrapelo tanto de la aristocracia como, sobre todo, de la moderna moral de las Luces, el autor sostiene que el niño no sólo no es inferior al adulto, sino radicalmente diferente, existe por sí mismo y no puede ser tratado como un adulto reducido. En sus *Confesiones*, Rousseau refiere su infancia como un «paraíso perdido» y en su *Emilio*, la infancia aparece como la encarnación de la inocencia. Su obra se desarrolla alrededor de una tesis central, el hombre nace bueno, es la sociedad la que lo pervierte: *Tout est bien, sortant des mains de l'auteur des choses: tout est dégénéré entre les mains de l'homme*.⁸

Las ideas del autor, respecto a la necesidad de respetar el «estado de naturaleza» del niño, así como sus maneras propias de sentir y de pensar, por supuesto, no dejaron de provocar y escandalizar a los estratos dominantes. Sus escritos, sin embargo, alcanzaron una amplia difusión. Su influencia se extendió por toda Europa. En Francia, sobre todo, el *Emilio* logró un gran éxito entre la aristocracia femenina, abierta a organizar la vida familiar en función de los «nuevos» principios. El *Emilio* fue considerado como una especie de «himno a la infancia» y, a partir de la segunda mitad del siglo XVIII, comenzó a florecer algo que hasta nuestros días, no sin ironía, nombramos como un cierto «culto a la niñez».

En el ámbito de la literatura, las ideas de Rousseau adquirieron también una amplia resonancia. En contraste con los temas centrales de las pasiones de los adultos y el conflicto entre el hombre y la naturaleza de los siglos anteriores, el romanticismo del siglo XIX introdujo el tema de la infancia. El primitivismo, el sueño, el viaje exótico, la redención de los instintos fueron, entre otros, los temas preferidos del movimiento romántico crítico de la Ilustración. A su manera, el romanticismo forja en ciernes una nueva visión del niño al que ingenuamente se identifica con el «buen salvaje» y la «naturaleza original». El anhelo de una otredad imaginaria evidencia, por supuesto, el resquebrajamiento de un modelo antropocéntrico y racionalista unidimensional.

Así, por ejemplo, Bernardin de Saint-Pierre, discípulo y amigo de Rousseau, en su novela *Paul et Virginie* (1788) sustrae a la infancia del mundo de los hombres.⁹ A lo largo de su narración el autor sostiene que el rasgo característico de la naturaleza humana es la bondad, un estado de inocencia que sólo puede preservarse a condición de mantenerse excluido lo más tempranamente posible del mundo de los hombres y sus maldades.

En el mismo tono, diversos personajes literarios se esfuerzan en reflejar una visión del niño sentimental y humanitaria. *Garouche*, *Oliver Twist* o *David Copperfield* son personajes que reflejan al niño en su aspecto más noble. En medio de una situación social dramatizada, en la que el niño aparece como víctima y mártir, la literatura revela sus dones de imitación, sus mentiras, su capacidad para la simulación, su aptitud para la marginalidad tanto como para soportar el hambre; exalta su capacidad para adaptarse fácilmente a las situaciones más peligrosas y su aptitud para desenvolverse en la calle «como pez en el agua», su necesidad infinita de protección que puede incluso predisponerlo a convertirse en cómplice fácil de la delincuencia.

El adulto proyecta su infancia idealizada y reivindica en el niño la «bondad natural». Se canta a la infancia, sin embargo, la representación del niño es difícilmente verídica, sentimentalista y próxima, también, a un discurso formal tocando el tema de manera «conveniente», es decir, melodramática, que pronto se convierte en componente de las novelas de folletín.

La mente adulta, sin embargo, reflexiona sobre la infancia: espectro frágil de la pureza primitiva del hombre, en el paraíso perdido y sin retorno de la niñez.

De la Edad Media al Post-romanticismo, dice la eminente psicóloga de la infancia Françoise Dolto, el siglo XX no inventa nada al respecto, salvo raras excepciones, los mismos temas propios de la literatura romántica se siguen repitiendo en torno al tema.¹⁰ El problema, con frecuencia, es hacer del niño una proyección de los deseos del adulto, que por ello mismo amenaza con eclipsarlo hasta la traición de sus expresiones, impulsos y pensamientos afirmativos. Como «víctima de la sociedad», el niño es una concepción del siglo XX, lo que no sólo es la evidencia de un fenómeno dominante, sino también la expresión de la mala

consciencia de ordenes sociales, a extensión mundial, que retroalimentan de modo permanente la violencia y la explotación a los niños desde su fundamento, ya como una colonización de la infancia, tratada como «sub-humanidad» o en la forma semisubterránea de una «pedagogía negra», como le llama la psicoanalista e investigadora Alice Miller, que sigue operando en todos los contextos, tanto familiares como educativos y asistenciales.¹¹ Apenas de manera velada, por lo demás, sabemos lo que las autoridades coaligadas responden a estas masas de niños «parcialmente» violentados: «lo hago por tu propio bien».

II. Infancia y proceso de individuación

El pensamiento occidental moderno se funda en el postulado de una existencia empírica absoluta que niega lo trascendente y, sin embargo, pese al predominio de este pensamiento empírico y racionalista, el mismo pensamiento occidental —observa lúcidamente Jung— guarda la tendencia compensatoria a producir el arquetipo del Sí-mismo que puede observarse en todo proceso de individuación y que restablece al hombre en su lazo con el cosmos. La inclinación de la psique a la vida se expresa en las formas arquetípicas del mito del héroe, la diosa y el niño-divino, resguardado o recreado en la literatura, pero distinto de ella.

De acuerdo con esta perspectiva, cuanto más arcaico y profundo es el símbolo, más colectivo y universal; el alma funde en éste sus particularidades individuales como cifras del inconsciente humano enlazados al devenir de la consciencia, «de la misma manera que los elementos químicos se pierden en la materialidad del cuerpo humano y la naturaleza». Los símbolos son así auténticamente cuerpo y alma. Es en este marco de transformaciones que podemos entender, como dice G. Bachelard, que «la infancia no se cuenta, es un estado».

En contraste con el análisis historiográfico y sociológico de la infancia, predominante en las ciencias sociales y que no es suficiente para la comprensión de la complejidad del alma humana, el análisis hermenéutico de C.G. Jung sobre la psique nos abre una visión más compleja y profunda del hombre al considerarlo como entramado de consciencia e inconsciente. Desde la perspectiva de nuestra experiencia anímica, dice, el niño no es la simple fase ya superada de una biografía personal

sino, por el contrario, un recurso espontáneo de la psique, la memoria activa e involuntaria de una constelación de símbolos personales y colectivos, a fin de contrarrestar las parcialidades del desarrollo humano.

En este sentido, el arquetipo del niño-divino, más que el «residuo» de una personalidad adulta o una etapa ya superada de la personalidad, es «un sistema de funcionamiento vigente destinado a compensar de forma razonable las parcialidades y extravagancias, eventualmente corregibles, de la conciencia» civilizada.¹² De manera que en esta dirección, siempre resultará ejemplar el esfuerzo de M. Proust, en su novela *A la búsqueda del tiempo perdido*, por contactar y elaborar imaginariamente a partir de la «reminiscencia» de la infancia y la vivacidad de su atmósfera —con su evocación abierta, radicalmente diferente— a la congelada memoria, en la colección de los «recuerdos» periclitados.

En contraste con la conciencia occidental, centrada en una visión causalista, lineal, irreversible y progresiva del tiempo, el «hombre primitivo», o más precisamente que desenvuelve su existencia cobijado por un mundo de vida arcaico y arcano más cercano a la fuerza de su intuición y de su naturaleza instintiva, experimenta con relación al desarrollo de un tiempo progresivo y sin retorno, una especie de «neofobia» o terror, debido a la entropía que entraña el desgaste de un tiempo que pasa sin remisión.

Mientras la conciencia del hombre moderno se aparta del misterio del origen y privilegia el progreso subjetivo de sus conquistas técnicas, el primitivo se empeña en la reactualización ritual de la energía del tiempo/espacio originarios o *anulación del tiempo*, como recurso para una nueva refundación de la existencia (Eliade).

En otras palabras, frente al peligro de una existencia extraviada con relación a un futuro abismal e incierto, el pensamiento arcaico tiene siempre como recurso la anulación del tiempo, la integración de lo real con lo posible, de la parte con el todo, del final con el inicio. Temporalidad del eterno retorno hacia el origen, hacia lo increado/creador, fuente sagrada de donde proviene todo lo existente. Contactar con su potencia primordial no sólo dibuja el ritmo cíclico de la vida natural de los seres (*bíos*) sino que significa también contactar con la fuerza divina inagotable (*Zoé*) que purifica, revitaliza

e, incluso, hace renacer a las criaturas. Una de las figuras simbólicas donde se concentra esta paradoja o ambigüedad —*bíos/Zoé*; origen intemporal/tiempo—, es el *niño*. De ninguna manera resulta pues casual que, en los mitos, la imagen del niño con frecuencia esté unida a la del *sabio*, en un giro acrobático que salta sobre las barreras del tiempo.

El niño es la fuerza del origen y a la vez de todo lo que está por venir, encarna la imagen simbólica de un nacimiento que nos remite, al mismo tiempo que a los «orígenes» del mundo, al «advenimiento» de la humanidad y sus intactas promesas.

Cuanto más tiende la conciencia a autonomizarse de sus fundamentos, el misterio de su nacimiento y su sentido, más se separa de la experiencia de plenitud y totalidad de los orígenes, hasta desembarazarse de ellos por completo, como sucede en la época moderna, y privilegiar el progreso abstracto, unilateral y reductivo de su proceso de racionalidad técnica y mercantil. Es aquí, en contraste, donde el arquetipo del niño surge como una clave compensatoria básica.

En su célebre trabajo sobre el «niño divino», K. Kerényi analiza su imagen en el pensamiento mitológico arcaico, las constantes que su figura presenta en los distintos mitos de la humanidad y su vínculo con la energía sagrada de los dioses.¹³ En contraste con el análisis de los datos «objetivos» de la ciencia respecto al niño en Occidente, desde la Antigüedad griega hasta el Romanticismo —como hemos venido mostrando, apenas un «esbozo de hombre», un hombre en «estado reducido», un medio de explotación o el estado de un «paraíso perdido»—, en el relato mítico el niño es divino y encierra desde su nacimiento la fuerza sagrada de los principios.

Kerényi analiza, en la mitología griega, entre otros ejemplos, la infancia de Hermes, Zeus, Apolo y Dionisos. La mitología, a los ojos del observador, narra «una historia de la vida de los dioses» desde su nacimiento e infancia hasta su madurez. Acostumbrados como estamos a pensar la existencia como «edades de la vida» en un desarrollo progresivo destaca, sin embargo, que la mitología, no nos ofrezca una biografía de los dioses en sentido evolutivo, sino que nos hable de su infancia de una manera ajena al tiempo y, en tanto que expresión de lo divino, como aspecto presente y a la vez posible del Ser.

Así el niño Hermes ya desde su nacimiento es el dios Hermes. Heracles, estrangulando a las serpientes en su cuna apenas nacer, posee ya la fuerza y el valor que lo caracterizan como adulto; o Huitzilopochtli, en la mitología azteca, nace ya armado y listo a guerrear, de modo similar a la diosa Atenea surgida de la cabeza hendida de su padre Zeus. Pues, como dice Kerényi, ni la infancia ni el nacimiento son un mero capítulo en la biografía de un dios. El impulso o la fuerza de su nacimiento es más bien una energía sagrada **inminente** que lo acompaña a lo largo de su vida. La mitología, en este sentido, no expresa una nota biográfica sino la esencia del dios. Dionisos, Poseidón o Narayama no son sino modos de expresión plástica, por decirlo así, de la existencia intemporal de los dioses, que «ni envejecen ni mueren, pues son eternos». Si algunas veces los encontramos representados a la manera arcaica, en una madurez fuera del tiempo, o ideal, de acuerdo al modelo de belleza clásica, su forma tiene en primer lugar un valor simbólico, que alude simultáneamente a la plenitud de su vida y a la plenitud de su significación. Tezcatlipoca, entre los nahuas, por ejemplo, significará siempre «el joven por excelencia». Dumuzi, Dionisos, Jesús y Quetzalcóatl renacen en su epifanía periódicamente y portan con ellos la buena nueva de renovación del mundo que su sola existencia trae consigo.

Algunos de los rasgos del niño divino en las mitologías universales, a decir de Kerényi, son así su nacimiento milagroso, su estado de abandono o el tener que huir de sus perseguidores ya en su primera infancia, viéndose obligado a librar numerosos peligros a tal punto que, como señala O. Rank, tenemos que considerarlo como «el nacido dos veces», de modo que ya los sorprendentes sucesos de su infancia encierran las claves de su misión, los avatares que le aguarda su destino.

III. El niño-divino en la mitología del México Antiguo

En Mesoamérica, cuenta el mito que el héroe primordial Quetzalcóatl fue parido por Chimalma, que fue embarazada por Mixcóatl-Camaxtli. Pero, más bien, según otras versiones, fue concebido «de forma milagrosa».

Su madre murió en el momento de su nacimiento y él se convirtió en el preferido de su padre, pero sus hermanos lo odiaban por ello

e intentaron matarlo en muchas ocasiones de las que el héroe se salva. Al final, los hermanos mataron al padre, pero él se vengó dando muerte a todos.¹⁴

Otro de los héroes primordiales de la mitología azteca, Huitzilopochtli, nació también de forma milagrosa. Cuando Coatlicue, «la de la falda de serpientes», se encontraba barriendo en el Cerro de Coatepec, cayó del cielo un plumón que la embarazó.¹⁵ El dios solar nació totalmente armado y con la *xiuahcōatl*, «serpiente de turquesa», destruyó a sus hermanos, despedazando en primer lugar a su hermana luna Coyolxahuqui.

En otra de las mitologías de la zona, Hunahpú e Ixbalanque, los gemelos divinos de la cosmogonía maya, nacieron también milagrosamente de un escupitajo que la cabeza tronchada y colgada de un árbol de Hun Hunahpú, arrojó sobre la doncella Ixquic, dejándola preñada y quien apenas parir, los abandona para subir al mundo terrestre. En el *Xibalbá*, el inframundo de los mayas, los gemelos son sometidos a las pruebas más terribles, hasta que no sin mágicas ayudas vencen a los Señores del submundo nocturnal y se transforman ellos mismos en el Sol y la Luna, los astros más luminosos del universo.

Así pues, el misterio de niño-dios nacido de una virgen, no es exclusivo de Jesús en el cristianismo, de Taliesin entre los celtas o de Shiva en la mitología hindú sino que, de la misma manera, está presente en la mitología mesoamericana.

Entre los rituales relacionados en Mesoamérica con el culto al niño divino, destaca que la imagen de Huitzilopochtli se hiciera con una masa preparada con semillas de amaranto y otras plantas alimenticias molidas y en ocasiones mezcladas con «sangre de niños», a la que se atribuía una fuerza excepcional.¹⁶

En toda la zona se practicaba el sacrificio de niños a los dioses de la lluvia —muy del agrado de las deidades del agua, en especial sus lágrimas. Los otomíes, por ejemplo, ofrecían «niños en sacrificio» a Océlotl, la deidad local de Chalma,¹⁷ de acuerdo con la cadena simbólica: agua-lágrimas-crecimiento-vegetación.

Entre los nahuas del Altiplano era común el sacrificio de niños a Tláloc y a los tlaloques, el dios de la lluvia y sus ayudantes colocados en las cuatro esquinas del cosmos, sostenien-

do unos jarros en cuyo interior se encontraban diferentes tipos de lluvia.

También los mixtecos realizan sacrificios a Dzauí, generalmente un niño al que se extraía el corazón.¹⁸

Entre los mayas, aún en la actualidad, en las ceremonias para «llamar a los chacs», divinidades de la lluvia, cuatro niños disfrazados de ranas y que imitan su croar, son atados a las patas del altar de los sacrificios, mientras un anciano bendice los alimentos consagrados a las divinidades.¹⁹

Si los niños morían al nacer, iban a Xochiatlan, donde eran amamantados por un gran árbol con tetas en lugar de hojas o, entre los totonacos, los niños eran recogidos por Aktisini, que los cuidaba hasta que volvían a nacer.²⁰

También entre los nahuas, Piltzintecutli era el «niño noble», hijo de Oxomoco y Cipactonal, la pareja primordial, al que los dioses hicieron una compañera de los cabellos de la diosa Xochiquétzal. En la misma tradición, Cintéotl o Icnoplitzin, significa «huerfanito», «niño divino» o «maíz tierno», que expresa además la relación del niño con el alimento sagrado de la humanidad.

Ya en los célebres monumentos olmecas de La Venta y San Lorenzo, en la zona del golfo de México, el héroe o dios-rey es representado, escultóricamente, ataviado con rasgos felinos en el momento de emerger de las fauces del monstruo de la tierra, mascarón del inframundo, llevando en sus brazos a un recién-nacido niño-sagrado identificado con el maíz tierno. La escultura muestra a la vez que el acto heroico de traer a la luz al infante divino, la investidura que dicho poder confiere al dios-rey, guerrero y chamán para la comunidad. Así pues, ya desde el Preclásico (1200-600 a.C.), los olmecas, como cultura matriz de Mesoamérica, nos informarían sobre el culto al niño divino del maíz tierno que sobrevive y se desarrolla en sofisticación hasta confundirse posteriormente, a partir de la colonia, con el niño Jesús.

IV. El simbolismo del «niño divino»

¿Qué significa que diversas divinidades, respetando sus rasgos peculiares, se nos revelen, sin embargo, bajo la imagen del «niño divino», en las más diversas mitologías del mundo? ¿Cuál es el significado de la infancia en la vida sin tiempo de un dios? ¿Qué significa que apenas nacer, la infancia sea suprimida de la biografía

de los dioses o reemplazada por el dios mismo, que la figura del niño prodigioso de los más diversos mitologemas no sea inferior, por ejemplo, a la de «el viejo y barbudo Zeus», sino al contrario, incluso, más rica y emotiva? En su trabajo, dedicado a comentar el análisis de Kerényi, C.G. Jung profundiza en la fenomenología del arquetipo y el misterio de su significado.

El conjunto de los rasgos del infante divino, a primera vista desconcertante —el abandono, la paradoja de su fuerza extraordinaria al lado de su debilidad, su hermafroditismo—, anota Jung, guardan, sin embargo, un sentido para la aventura humana o proceso de conformación del Sí-mismo como bien supremo de la existencia. Si bien un arquetipo apenas puede parafrasearse sin extinguir la luminosidad de su núcleo semántico, ciertos destellos alumbran su interpretación fluida. Con relación a esta fenomenología, apuntemos sólo los rasgos más básicos destacados por Jung.

a) El «nacimiento milagroso» del niño divino guarda un vínculo con la experiencia de la creación. En la medida en que se trata de una creación psíquica, su concepción no se produce de manera empírica, sino a través del conocido motivo de la «virgen» o de una «gestación milagrosa».

En la mayoría de los mitos, además, el niño divino en el momento de nacer es abandonado y expuesto a innumerables peligros, Zeus está amenazado de ser engullido por Cronos, su propio padre; Dionisos de ser desmembrado o a Huitzilopochtli son sus hermanos los que amenazan con matarlo. Por lo que respecta a la madre, Sémele muere cuando nace Dionisos, cuyo proceso de gestación termina en el muslo de su propio padre; Chimalma se haya en peligro cuando nace Quetzalcóatl e incluso Zeus, en el momento de nacer, es abandonado por su madre en manos de las ninfas, en una cueva, con el fin de salvarlo. El abandono y el peligro que lo amenazan guardan, sin embargo, a nivel simbólico, una relación con el desarrollo necesario de la consciencia. El imaginario humano suscita la imagen de un todo en devenir, fascinante y secreto.

El niño aislado, amenazado y en situación de peligro enfrenta, sin embargo, su destino a la manera de un «juego» sin excluir que el peligro y la destrucción son partes inevitables del mismo. En varios cuadros de Leonardo y otros renacentistas, el niño Jesús al lado de su ma-

dre, y en ocasiones de santa Ana y san Juan Bautista niño, juega inocente con una oveja, símbolo premonitorio del sacrificio que le sobrevendrá.

Nada parece venir en su auxilio y, sin embargo, siendo él mismo resultado de la naturaleza originaria, la expresa en toda su potencia. La naturaleza y el mundo de los instintos que le habitan, en el exterior, son también sus aliados.

Así, en ausencia de la madre, recibe la ayuda de otras fuerzas naturales, por ejemplo, de los animales que lo nutren y protegen, de los ángeles que cercanos lo custodian. Entre los olmecas, las representaciones simbólicas del niño se vinculan con el jaguar del que toman muchas veces sus rasgos; entre los mixtecos y los huicholes, se le asocia al venado. Según el *tonalpohualli* o «cuenta de los días y del destino», entre los nahuas, cada niño al nacer recibe una carga de energía o *tonalli*, asociado con el nombre de uno de los trece numerales de los días, con uno de los veinte signos del mes, un dios y un animal, doce aves o una mariposa, que se convertirán en su «nahual» o tótem personal para el resto de su vida.

En el mito, el niño aparece pues forjando con desenfada inocencia, su independencia. Como no puede devenir él mismo sin diferenciarse de su origen, el abandono es, por lo tanto, la condición y no solamente un síndrome de su estado. Anticipa en ese sentido el escenario de un devenir.

Como se trata de transiciones extremadamente difíciles y peligrosas, la figura simbólica del niño se mantiene viva en el ritual arcaico, que exige su recuerdo vivo y reactualización ritual. Así en el cristianismo, se celebra también periódicamente la epifanía del Niño Jesús —«si no sois como niños, no entraréis al reino de Dios»— al que los Reyes Magos honran con regalos.

b) Otro de sus rasgos es que el niño al nacer, si bien aparece indefenso, pequeño y expuesto a enemigos extremadamente poderosos, sin embargo, paradójicamente, está dotado de fuerzas que sobrepasan toda medida humana. Aunque, visto desde la perspectiva de la razón, no puede atribuirse a un niño virtudes liberadoras de tal magnitud, el mito subraya justamente, lo contrario, el niño-divino dispone de fuerzas tan superiores que podrá imponerse sobre todos los peligros. Más aún, su existencia excepcional abatirá todas las ba-

rreras del mundo constituido y, finalmente, con su energía hará aflorar una nueva realidad.

Mitológicamente, este proceso alude, a los trabajos del joven héroe Hércules o a las aventuras y peligros que Hunapú y Xbalanqué, en la mitología maya, deben enfrentar para vencer a los señores del Xibalbá en el inframundo, lugar de enfermedades, niebla y viento frío e insoportable.

En contraste con la conciencia atada al pretendido cálculo de sus «posibilidades factibles» contenidas en la carga de su I. Q. o en su ADN, el niño es en el mito un «imperativo de posibilidad». Ayudado por fuerzas mágicas o naturales, concentrando sus energías, se orienta hacia la conquista o realización del Sí-mismo.

En las religiones premodernas, numerosas figuras de niños se asocian como prueba de sus conquistas con un don otorgado a la civilización, el fuego, el metal, el trigo o el maíz en Mesoamérica. El niño ha vencido a las fuerzas de la oscuridad y surge del estado inconsciente precedente a la existencia del mundo, pero anticipando su devenir. En tanto creación de la naturaleza humana o, mejor, de la naturaleza viva en general, el niño personifica las fuerzas vitales más profundas de las que deriva lo posible.

Sus sagas expresan los hechos milagrosos de un ser aún insignificante frente a las potencias supremas y, sin embargo, revelan también el advenimiento del héroe o semi-dios. El mismo fenómeno que en la alquimia se expresa en la fase de la transformación de la materia.

c) Uno más de los rasgos del dios-niño, destaca asimismo Jung, es su hermafroditismo. Cintéotl, dios del «maíz tierno» en la mitología nahua es masculino y femenino a la vez.

El hermafroditismo del dios alude a la imagen de la unión de los opuestos o símbolo de la unión constructiva de los contrarios. Entre la «conciencia del presente» (amenazada) y el «inconsciente del pasado» (amenazante), se abre un posible enlace, a través de cuya mediación, la conciencia individual tiende un puente con sus premisas más arcaicas.

La valencia andrógina o enlace originario entre las potencias de Hermes y Afrodita en su versión helénica, justamente, elabora simbólicamente el enigma de lo potencial y singular que cada niño diferenciado trae con su nacimiento al mundo, el don de su peculiaridad insustituible. Pues el recién nacido no es la mera suma de los progenitores que lo engen-

dran. Lo masculino y lo femenino en él son horizontes abiertos, potencias que su ritmo personal va a combinar y sintetizar de manera inédita. Por ello, sus deseos y el plástico lenguaje que los expresa son de suyo siempre proteicos, metamórficos y seductores, revelan al mundo adulto el estado de rigidez y olvido en que han caído las capacidades vitales.

Más que la amenazante noción freudiana de «polimorfia perversa» que apunta a la pronta «centralización represiva» de lo instintivo, el desenvolvimiento simbólico y lúdico que presenta el desarrollo infantil (comprobado también por M. Klein, J. Piaget y G. Steiner y muchos otros) conduce a la reconsideración de una «polimorfia metamórfica» que nos habla de una espontaneidad abierta de la infancia capaz de seguir irradiando su energía a lo largo de la vida adulta hasta la vejez. Nos alerta, pues, acerca de los cierres represivos que nuestros principios civilizados imponen al niño, como si fuese una masa dúctil para su homogeneización represiva del comportamiento.

Mientras la modernidad evita la intercomunicación del pasado con el presente, tanto a través de su sistema pedagógico (fundado en la acumulación de datos adecuados a la estadística de un progreso competitivo) como del desarrollo de una industria mediática que opera por saturación (de información parcial y fraccionada, proveedora de estereotipos acrílicos), en los mitos más arcaicos, por el contrario, la imagen del ser bisexual potencia la mediación del presente con el pasado y del pasado con el porvenir.

Todo lo que ha sido «superado» y dejado detrás, no se desliza hacia los estratos más bajos de la sombras del inconsciente, sino que se condensa en la imagen simbólica del «niño-divino», como fuerza orientadora de todo crecimiento, desarrollo, futuro o destino.

Los rasgos de la fenomenología del arquetipo del niño, algunos de los cuales aquí apenas hemos referido, constituyen pues el resultado de una consciencia para la que la comprensión de la imagen, es más poderosa que el concepto general y analítico. El estado de abandono del niño divino, la separación y el desprendimiento destacan como las condiciones *sine qua non* del conocimiento de Sí-mismo y el mundo. Lo que no exime, por parte de todos los adultos, de la concentrada atención, protección y el sinnúmero de cuidados que tienen

que rodear a la vida de un niño. Muy por el contrario, estas condiciones básicas y humanizadas de la crianza infantil deberían estar acompañadas de la apertura a la escucha y del espacio de paz y afecto a fin de que la íntegra personalidad del niño resuene en su diferencia, haciendo posible momentos propicios incluso a su libre soledad.

En su brillante análisis de los cuentos de hadas, Bruno Bettelheim destaca la importancia de la libre identificación o elaboración imaginaria del niño con el héroe fantástico, las situaciones y los valores de los personajes de la narración, sin que medie la explicación aleccionadora del adulto y que, de alguna manera, sugieren al niño la solución a un conflicto, la introyección de un valor moral o la comprensión de una situación amenazante en un momento crítico de la vida.²¹ Sin embargo, es la prefiguración del mensaje iniciador a la vida lo que distingue al cuento del mito.

Mientras el «cuento de hadas» nos habla del niño en una situación familiar, social o histórica difícil, el mito habla del niño cósmico enfrentándose a las leyes de la naturaleza y el mundo no sólo en lo que tienen ellas de incomprensibles, sino en lo que nuestra conciencia no alcanza nunca a descifrar.

Mientras el cuento de hadas divide a los personajes en buenos y malos, madrastras y padres cegados a causa de algún embrujo, el mito habla del niño de manera despersonalizada y transido o enfrentando por fuerzas que no son necesariamente humanas. Su impacto a la consciencia es en ese sentido mucho mayor.

El mito nos remite a los orígenes, habla de conflictos, combates, pruebas, celos, amor o incesto, entre dioses. En esa medida, es una especie de «iniciación» del hombre en la religión, la metafísica, las fuerzas trascendentes o el llamado de los orígenes.

A diferencia del moderno, el hombre tradicional posee una dosis tal de psiquismo fuera de su consciente que la experiencia de un alma exterior a él le es más familiar y de acuerdo a ella configura su comportamiento en el mundo. Así, según el pensamiento del México antiguo, todo tiene un alma y el más antiguo de sus conocimientos sobre la experiencia humana es saber que la conciencia está rodeada de fuerzas sobrenaturales (o psíquicas) que la protegen y dirigen pero que, igualmente, la amenazan o paralizan. Congeniar o sincronizar con

ellas está en la base y es la clave orientadora de sus técnicas y saberes.

El conocimiento de esta experiencia, como en otras culturas del mundo, se proyecta en el arquetipo del «niño» que expresa esta peculiar entidad del hombre. El «niño» abandonado y expuesto al peligro es al mismo tiempo poderoso y divino, «principio insignificante» y «final triunfante», «más pequeño que lo pequeño» y «más grande que lo grande», paradoja existencial que previene contra el infantilismo necio y cerrado, también muy propio de nuestros días. Al «espíritu de la infancia» habrá que conservarlo y combatirlo al mismo tiempo pues, sólo en una renovación continua de la imagen de la infancia puede hacerse justicia a su poder esencialmente creativo.

En 1979, el Fondo de Naciones Unidas para la Infancia (UNICEF) proclamó el «Año Internacional del Niño». Se intentaba así llamar la atención de los gobiernos con relación al impulso de políticas sociales y legislaciones orientadas a reconocer y mejorar la situación de la infancia. Desde entonces, junto al desarrollo de la «industria infantil», se impulsan también una serie de recomendaciones relativas a lo que es «deseable» para el niño, a lo que sería «oportuno» para su crecimiento, la exhortación a respetar los «derechos de los niños» que, por lo demás, no pasan del papel. Así también, infinidad de terapias, literatura, juguetes, así como todo un léxico novedoso y específico con relación a la diversidad de opciones pedagógicas. Pese a ello, tanto las imágenes como las estadísticas provenientes de los distintos lugares del planeta muestran que el niño libre y feliz de la publicidad no es el modelo más expandido en el mundo.²²

Pese al reconocimiento de la infancia como una problemática de la realidad social hoy y, sobre todo, como un inmenso catálogo de mercancías para todas y cada una de sus «necesidades», muy acertadamente insiste F. Dolto, no podemos hablar de un «culto al niño» en el siglo XX. Tampoco podemos decir que su significado arquetípico nos sea accesible. En parte porque, como lo indica Jung, el significado del arquetipo es siempre abierto e inagotable, pero en parte también porque el curso mismo del progreso moderno en la misma medida en que lo cataloga, deshumaniza y explota, lo constriñe y desimboliza. Queda abierto, pues, reconocerlo seriamente como el «por-

tador de una poesía sin lenguaje» porque «el lenguaje aprendido destruye más o menos la poesía primitiva» (Bachelard); y modificar de raíz nuestras actitudes hacia él, lo que conllevaría, por supuesto, la comprensión de la *otredad* de la infancia viviente que habita en nosotros mismos, con sus estigmas de dolor y, a veces, sus manantiales de alegría. Tal vez así, algún día, se haga posible reconocer la genial aserción escrita por W. Wordsworth: «el niño es el maestro del hombre».

Notas

1. Ariès, Philippe, *L'Enfant et la Vie familiale sous l'Ancien Régime*, Seuil, París, 1998.
2. En el siglo XVI, la base de la enseñanza era la Biblia, traducida del latín a las lenguas vulgares, el alemán y el francés, e impartida sobre todo por la religión protestante. Pero, a partir del Concilio de Trento (1545-1563), los jesuitas intensifican la creación de escuelas. La «guerra escolar» termina en 1685, con la revocación del Concilio de Nantes, en el que los protestantes pierden el derecho de impartir la enseñanza.
3. Véase *El niño enfermo*, de Gabriel Metsu, v. 1660, Richmuseum, Amsterdam.
4. Véase *La Santa Familia*, de Carlo Maratta, siglo XVII.
5. M. Foucault, *Folie et Dérision: Histoire de la folie sous l'ancien régime*, Plon, París, 1961.
6. Véase M. Tournier, *Le vol du vampire*, Mercure de France, 1981.
7. Véase Diderot, «Lettre à Sophie Volland» del 9 de agosto de 1762, citada por Ariès.
8. J.J. Rousseau, *Emile ou de l'éducation*, *Oeuvres complètes*, t. IV, Bibliothèque de la Pléiade, Gallimard, París, 1969, p. 245.
9. Bernardin de Saint-Pierre, *Paul et Virginie* (1788), Classiques Garniers, Bordas, París, 1989.
10. Véase Françoise Dolto, *La causa de los niños*, Paidós, Barcelona, 1987.
11. Véase Alice Miller, *Por tu propio bien. Las raíces de la violencia en el alma infantil*, Tusquets, Barcelona, 2000.
12. C.G. Jung, «Contribution à la psychologie de l'archetype de l'enfant», en C.G. Jung, K. Kerényi, *Introduction à l'essence de la mythologie*, Édition Payot/Rivage, 4.^e ed., París, 1993.
13. K. Kerényi, «L'enfant divin», en *Introduction à l'essence de la mythologie*, op. cit.
14. Y. González Torres, *Diccionario de mitología y religión de Mesoamérica*, Larousse, México, 1991, p. 145.
15. *Id.*, p. 86.
16. *Id.*, p. 86.
17. *Id.*, p. 133.
18. *Id.*, p. 152.
19. *Id.*, p. 59.

20. *Id.*, p. 122.

21. Véase Bruno Bettelheim, *Psicoanálisis de cuento de hadas*.

22. Según informaciones obtenidas de un censo de países por la Oficina Internacional del Trabajo, ciertamente muy limitadas, se estima que 1995, el trabajo de los niños es una práctica vigente en África, Asia y América Latina. Las cifras por continente se distribuyen así: Asia 61 %, África 32 %, América Latina 7 %, pero el fenómeno no está ausente de los países de Europa del Este, sobre todo, a partir de la liberalización de su economía. El departamento de estadística de la OIT indica que en el conjunto de esos continentes, en 1995, trabajaban alrededor de 73 millones de niños, de entre 10 y 14 años. Pero que la cifra está por debajo de la realidad, si se considera que los niños que trabajan son aún menores a los 10 años. En ese caso el número ascendería hasta 120 millones, según una edad que va de entre 5 y 14 años, cifra que también puede elevarse al doble (250 millones) si se incluye a aquellos para los que el trabajo es una actividad secundaria. *Rapport VI*, 1, de la sesión 86 de la Conferencia Internacional del Trabajo, 1998, pp. 7-8.

Por otra parte, las estadísticas relativas a la explotación sexual de los niños, actividad ilegal y clandestina, aunque son también extremadamente difíciles de establecer, de acuerdo con el primer congreso internacional dedicado al tema de la explotación de menores con fines comerciales, realizado en Estocolmo, en agosto de 1996, se trata de una industria criminal en plena expansión. La prostitución infantil, sólo en Tailandia, se eleva a 200.000 niños; 400.000 en la India; 10.000 en Filipinas; 30.000 en Sri Lanka. En Tailandia, en 1996, el número de seropositivos se eleva a 600.000 y a un 18 %, el porcentaje de niños nacidos de madres infectadas de sida. Véase Egle Becchi y Dominique Julia, *Histoire de l'enfance en Occident*, tomo 1, Seuil, París, 1998, p. 9 y nota 5, p. 34.

BLANCA SOLARES